

## O AFETO AUTORITÁRIO\*

**P**ara mim é motivo de muita satisfação estar aqui em Fortaleza, na Universidade Federal do Ceará. Tenho um ex-orientando, professor desta universidade e que está aqui, o Odílio Alves Aguiar, que fez um trabalho sobre Hannah Arendt. Não vou comentar todos os vínculos que tenho com o Ceará porque seria um tanto longo, mas é com muita satisfação que estou aqui.

Através do professor Manuel Domingos – atualmente vice-presidente do CNPq – recebi este convite para lhes falar nesta ocasião, não pela posição que atualmente ocupo, de Diretor de Avaliação da CAPES, mas para uma reflexão intelectual, o que me deixa muito contente. A ocupação desse cargo público cria para nós, de fato, uma demanda muito grande, mas quero preservar a minha ligação com a produção do conhecimento e com a pesquisa.

O meu livro, *O afeto autoritário*, publicado há duas semanas, pela editora Ateliê, de São Paulo, trata de televisão, ética e democracia. Mas, na verdade, não vou me prender ao livro; vou tentar focalizar a questão do afeto autoritário, na qual tenho trabalhado desde algum tempo. Vou analisá-la no âmbito de uma discussão de filosofia política, que é a minha área.

Começemos pelo conceito de *boa política*. Se usarmos a idéia de que existe uma boa política em nossos dias, a boa política vai se mover em função

RENATO JANINE\*\*

## RESUMO

A conferência proferida como aula magna e reproduzida em artigo reflete inicialmente sobre a necessidade de articular os ideais provenientes do liberalismo, socialismo, democracia e república como base fundamental para o exercício da boa política. Considera também o autor que a construção da política ocidental passou pela exclusão da temática afetiva, quase sempre associada ao domínio do autoritarismo. A hipertrofia da racionalidade produziu uma exclusão da ordem afetiva, impondo-se a necessidade de incluí-la na agenda política contemporânea.

## ABSTRACT

This is a textual transcript of a distinguished magnum lecture given by the author at the Department of the Social Science, UFC. The pronouncement pointed to the necessity to synthesize ideas inspired by liberalism, socialism, democracy and republic as the kernel of virtuous politics. Despite the fact that the theoretical construction of western politics excluded the affective theme and adopted hyperatrophical rationality, the author defended the inclusion of affection into the contemporary political agenda.

\* Conferência proferida, como aula magna, para os cursos de Graduação em Ciências Sociais e Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal do Ceará, em 29 de abril de 2005.

\*\* Filósofo, Professor Titular, da Universidade de São Paulo (USP).

de quatro conceitos-chave. Boa política, eu falo para os séculos XX e XXI. Esses quatro conceitos-chave, ou quatro famílias de ideais são: *democracia, república, socialismo e liberalismo*. Talvez possamos colocá-los aos pares: democracia e república, socialismo e liberalismo. Se colocamos aos pares, notamos que socialismo e liberalismo, de certa forma, são conflitantes. Eu não diria totalmente antagônicos, não diria totalmente inimigos, não diria totalmente incompatíveis, mas, os valores do liberalismo são valores que emanam da idéia do homem como proprietário de si mesmo; e os valores do socialismo emanam de uma crítica à propriedade privada. Então, se os valores do socialismo destacam a responsabilidade social do sujeito, os valores do liberalismo insistem na independência e na autonomia do indivíduo. Assim, ao longo dos tempos, o conflito foi muito áspero, foi

antagônico, em vários momentos; hoje, acho impossível haver uma boa política que não conjugue, em alguma dose, esses quatro ideais, inclusive, os dois antagônicos. Quer dizer, qualquer *boa política*, atualmente, tem que ser contraditória; não dá pra *boa política* ser harmônica, teoricamente.

Às vezes, ouço críticas, que emanam de pessoas que se consideram de esquerda, a uma mistura entre liberalismo e socialismo. Penso que sem essa mistura não conseguimos fazer uma *boa política*.

Ou seja, se fizermos uma política puramente liberal, estaremos sacrificando toda e qualquer responsabilidade social e desagregando o tecido social em função de algo que terminará sendo uma guerra de todos contra todos; ou, se fizermos uso apenas dos valores do socialismo, acabaremos desqualificando por completo a independência e a autonomia do sujeito. Tivemos setenta anos de experiência na Rússia Soviética, para saber no que deu isso: realmente, não foi nem um sucesso, do ponto de vista material, nem um sucesso do ponto de vista ideal, ou espiritual, ou humano. Assim, um balanço que se faz disso, coloca já uma questão complicada: é possível, hoje, uma política que seja baseada numa teoria coerente, consistente ou uma *boa política*, hoje, necessitará sempre de um certo nível de inconsistência; sempre necessitará de um certo nível de conflito e contradição; sempre dará a quem a pratica a necessidade de dosar algo, dosar mais, ou dosar menos, mas com todos os riscos e problemas que isso traz.

Quanto à relação entre democracia e república, é uma relação que eu diria de conflito, mas menos antagônica. Trabalhei isso em dois livros, *A república e A democracia* e, também, em um artigo que está disponível no meu *site*. Lá, há o texto-base que escrevi, tratando de uma oposição entre democracia e república. Basicamente, seria o seguinte: se tomarmos a origem grega da democracia, vemos que *demos* é uma palavra que não designa apenas o povo, mas também os pobres. A palavra *demos* é, muitas vezes, usada numa discussão helênica como sendo sinônimo dos *hoi polloi* (dos muitos) e, *hoi polloi*, os muitos, são também considerados a ralé, a plebe, os pobres; donde, muitos autores gregos expressam o medo de que uma vitória do povo, de que um governo popular se torne um governo que exproprie os bens dos ricos. Por exemplo, a palavra *demokratia*, usada por Aristóteles, é um termo pejorativo. Democracia, para Aristóteles, não é um termo de elogio; existe um regime que corresponde a ela, que é o regime que ele elogia e que chama de *politéia*, que, traduzindo ao pé da letra, é *constituição*. É muito curioso o que Aristóteles diz a respeito:

as três constituições puras, limpas, que são formas de poder aceitáveis são: a monarquia, a aristocracia e a terceira ele chama de *politéia*. Nós traduzimos por democracia, mas o termo que ele usa é *politéia*. Então, há três constituições das quais uma ele chama constituição. Isso é muito curioso, o que dá a entender que a constituição que se chama constituição, ou seja, a constituição em que o *demos* manda, a constituição em que todos, ou pelo menos muitos, mandam é o melhor regime. Mas, ao mesmo tempo, cada uma dessas formas corresponde a uma deformação, a uma degradação. À monarquia corresponde, como degradação, a tirania; à aristocracia corresponde, como degradação, a oligarquia e a degradação da *politéia* ele chama *demokratia*. Isso torna muito difícil até traduzirmos esse texto, e mais difícil, ainda, entendermos porque que há uma forma de governo que se chama forma de governo, uma constituição que se chama constituição, e mais, a idéia de que essa forma de governo, então, por ter o nome de constituição deve ser a melhor e a *demokratia* talvez seja a pior; a degradação dela talvez seja pior. E por que é pior? Porque, quando o “povão” se manifesta, há um risco de que ele se contente em expropriar os bens dos ricos, tomado que é pela demagogia. Então, o problema da teoria política, já posto assim por Aristóteles, é: como fazer com que as leis sejam cumpridas? Como fazer com que a ordem seja mantida e como fazer com que se, por um lado, há uma democracia aristotélica, por outro lado, a rigor, o termo *demokratia* ele não usa nesse sentido positivo.

Em suma, o que me chama a atenção na reflexão grega sobre a democracia é: ela aproxima, muito perto, a idéia do poder; a idéia propriamente política segundo a qual o povo manda, de uma idéia, vamos dizer, social de que o povo quer expropriar os ricos; o povo não quer só mandar, o povo quer também ter bens. Isso é interessante porque, se essa leitura é correta, traz algumas alterações. A principal alteração é: quando nós pensamos em democracia moderna, nós pensamos num regime que vai sendo definido, ainda sem esse nome, em torno dos séculos XVII e XVIII, e que, a partir do século XIX, sobretudo do

XX, vai agregar à democracia uma dimensão social. É consenso que a democracia – como é esboçada no parlamento inglês, no século XVII; na revolução americana, no século XVIII e, em certa medida, na francesa, pelo menos nos primórdios da Revolução Francesa (ambas no século XIX, americana e a francesa) – é consenso que a democracia assim esboçada é um regime político, formal, dirão alguns, que não atribui direitos sociais. Aqueles que querem direitos sociais são minorias. São os niveladores, na revolução inglesa; são os *babovistas* na revolução francesa, os que participam da conspiração dos iguais, que são reprimidos pelos próprios radicais de esquerda, que seriam os jacobinos, mas, enfim, a idéia de que a democracia tem uma dimensão social é uma idéia que começa a ser colocada em cena em meados do século XIX e que vai se impor, mesmo, já em meados do século XX. Na década de 1930, foi um trabalho imenso Roosevelt conseguir que a suprema corte americana reconhecesse as leis trabalhistas que ele fez. Cada lei que ele fazia no *new deal*, a suprema corte esmagava, dizendo que aquela lei era um absurdo, porque ela limitava a liberdade que têm, patrões e empregados, de contratar livremente. Esse discurso, temos ouvido, com muita freqüência, nos últimos dez anos, de novo, segundo o qual os pobres trabalhadores estão sendo obrigados a não abrir mão do salário-mínimo, do mínimo de salário, a não abrir mão do 13º salário, a não abrir mão de férias, quando não há coisa que um trabalhador tanto deseje quanto abrir mão dos seus direitos trabalhistas. Tenho muito lido isso nas propostas de reformas trabalhistas, de vários deles, de 15 anos para cá.

De qualquer forma, só em meados do século XX, quase trezentos anos depois da democracia se colocar como tema no Ocidente, é que ela adquiriu uma dimensão social. Se a leitura que faço dos gregos é correta, essa dimensão social estava presente na Grécia. Não para dizer, então, como os gregos eram bonitos ou qualquer coisa, mas para dizer: é muito difícil se definir a idéia de poder para o povo em geral, sem que o povo comece a exigir algo mais; sem que o povo comece a exigir comida, casa, enfim, as

coisas óbvias e as coisas não-óbvias. Quer dizer, não dá para se dizer: “vamos ter democracia e as pessoas vão se reunir para discutir formas de poder e nada mais”. A meu ver, nesse ponto, com todo o respeito, Hannah Arendt se equivoca na leitura dos antigos e na comparação dos antigos com os modernos. Ao fazer o elogio da política antiga e a crítica à política moderna, Hannah Arendt tende a pensar a política grega como uma política que não teria essa outra dimensão. Ou se quisermos pensar, por exemplo, o grande momento da política do século XX, que talvez seja, no entender dela, a revolução húngara de 1956, que constitui conselhos, ou seja, comissões eleitas no local para gerir os assuntos públicos, esses grandes momentos acabam, inevitavelmente, acarretando não só a decisão sobre questões políticas, mas decisões que afetam a propriedade privada, o trabalho, a economia, as formas de vida e isso está esboçado na idéia de democracia. Daí, a democracia que vejo, então, entre os gregos é uma idéia de potencial de esquerda muito forte. Já a idéia de república, esboçada entre os romanos, é uma idéia de sacrifício das vantagens pessoais. E, assim sendo, dá pra fazermos uma comparação da seguinte ordem: a democracia tem muito a ver com algo que vem das raízes, que vem do chão; uma demanda por ter mais e mais e uma demanda que vem do povo que deseja ser mais e ter mais. E a república é um regime, nas suas origens pelo menos e no seu espírito, aristocrático, no qual a prioridade é com a coisa pública e o valor principal – nem sempre praticado, mas enunciado – é o valor do sacrifício de si. Quando lemos as histórias exemplares da república romana, são histórias de pessoas que, diante de alguma situação em que o bem da pátria está em jogo, sacrificam a própria vantagem, o próprio afeto pessoal.

Essas duas idéias são muito necessárias na política de hoje. Resumindo a situação brasileira, entendo que a situação brasileira se esclarece muito bem, se pensarmos que o Partido dos Trabalhadores (PT) é um partido que se construiu a partir de uma prática democrática, na qual toda e qualquer reivindicação que vinha das bases era apoiada; evi-

dentemente não certas reivindicações absurdas, mas até reivindicações conflitantes entre si. Apoiar, por exemplo, o direito da população, sobretudo da periferia, ter um transporte coletivo bom, e o direito dos trabalhadores dos transportes coletivos terem aumento de salário que a cidade não pode pagar. Este foi um dos problemas que matou a gestão de Erundina, na Prefeitura de São Paulo. Quer dizer, ela ficou tão tomada pela pressão dos trabalhadores do setor público, que vários setores deixaram de atender a população. Apesar de ela ter sido uma excelente prefeita, a melhor talvez que São Paulo já tenha tido, entre homens e mulheres que ocuparam esse lugar, mas, apesar de toda essa qualidade, em parte a gestão dela foi derrubada por uma situação interna. O próprio Partido dela se opôs, várias vezes, à prefeita que tinha eleito; não lhe garantia condições de governabilidade; coisa que o PT aprendeu e não faz mais isso, de modo geral.

Já o Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), é um partido que adotou o discurso republicano. Observe-se, por exemplo, que o PSDB fala mais em república do que em democracia. A idéia de república que aí está presente é a idéia de bem comum. A crítica que o PSDB fez, muitas vezes, ao PT e aos movimentos sociais apoiados por este último era a crítica de que estariam desagregando as condições de governabilidade do País. Há uma frase muito famosa, atribuída a Fernando Henrique – talvez verdadeira ou talvez não, mas isso não importa muito no caso – segundo a qual depois de um julgamento qualquer do Supremo Tribunal Federal, dando aumento do salário a funcionários, ele teria dito “os juízes do Supremo não pensam no Brasil”. O que é interessante porque é a idéia de que você não totaliza. Assim, temos duas maneiras de pensar: uma que privilegia o que vem do povo, o que vem da base; outra que privilegia a noção de pátria, ou de país, ou de governabilidade. A noção de governabilidade é uma noção que tem uma tendência muito forte de olhar de cima para baixo. Se tomarmos a distinção básica, na política, entre uma política feita *ex-parte principes* (do olho do príncipe) ou *ex-parte*

*populis* (do olho do povo, a partir do povo), a política do PT, claramente, foi uma política feita a partir do viés do povo e a política do PSDB a partir do viés do príncipe, mesmo que um príncipe democraticamente eleito, portanto, inteiramente legítimo no seu governar. O curioso foi o tipo de impasse que cada política gerou: a política “psdbista” gerou um impasse porque o discurso de fazer as coisas pelo país, em nome do país e pelo bem do país acabou trazendo um problema sério; porque esse país ficou sem sujeito, esse país ficou sem um sujeito explícito. Quer dizer, o governo “psdbista” acabou fazendo o que? Acabou privatizando, mexendo numa série de coisas que poderiam até ser para o bem do país, mas que acabaram, em larga medida, beneficiando setores privados, em altíssima medida.

Desse modo, o discurso do *bem comum* foi um discurso utilizado contra os movimentos sociais, acusados de corporativismo, como o Movimento dos Trabalhadores sem Terra (MST), e não foi um discurso utilizado necessariamente em nome do país; ele ficou sem sujeito. Porque a democracia realmente existente, a democracia com que contamos, que são os movimentos organizados a partir da base e que tinham “se pteizado”, por assim dizer, esses movimentos não podiam dar apoio à política do governo passado. E isso foi um problema muito sério no governo passado, que, de certa forma, foi “seqüestrando”, mais e mais, para a direita projetos que não necessariamente seriam tão de direita quanto foram. Em compensação, isso pôs um problema também muito sério para o PT: o PT não colocou para si a questão de como fazer a integração das diversas reivindicações. Vou dar um exemplo. Eu estava na França, nos anos setenta, quando começou a haver o movimento das prostitutas, e a esquerda apoiou. É claro que tem que apoiar as prostitutas contra os cafetões, contra o achaque da polícia, contra muitas coisas. Mas, há pelo menos dois problemas que se colocam aí: o primeiro problema, de modo geral, é que, eu não digo os movimentos de esquerda, mas uma ambiência progressista significa uma outra relação com a sexualidade que não passa mais pela prostituição.

Quer dizer, de modo geral, o nosso tempo viveu uma diminuição muito grande do papel da prostituição. Não que o sexo tenha se tornado uma coisa tranqüila ou fácil; tem mil complicações; sobretudo quando entra em questão o que realmente é complicado, que é o amor. (Eu lia ontem, no *Estado de São Paulo*, um comentário de um cineasta que está entrevistando as “patricinhas”, as meninas ricas, e ele disse: “olha, elas falam sobre qualquer coisa, sobre sexo, contam tudo; mas sobre amor elas não falam...”; é o que realmente é mais difícil).

De qualquer forma, se se dá apoio ao movimento das prostitutas e, ao mesmo tempo, se está dando apoio a uma mudança cultural que vai reduzir a clientela delas, que vai reduzir brutalmente, pra não dizer terminar com a profissão, é complicado. Outra complicação grande é que a prostituição é um fenômeno de degradação urbana. Quer dizer, os bairros em que a prostituição se espalha são bairros degradados. Assim, quando alguém tem prostituição na porta de casa e não gosta disso, não dá para dizer simplesmente que essa pessoa é um reacionário, e que o direito das prostitutas tem que ser mantido a todo custo, embora degradando as condições de vida. Portanto, são conflitos, mas esses conflitos foram pospostos. Como o PT não tinha responsabilidade de governo, foi adiando esses conflitos. Nos locais em que teve a responsabilidade de governo, às vezes, ele afogou nisso; como aqui em Fortaleza, na gestão de Maria Luiza Fontenele. Não nesse exemplo, estou falando que foi a primeira gestão de uma cidade importante, nas mãos do PT, e o PT era muito inexperiente nisso, sob o seu controle, tinha apenas Diadema, em São Paulo, e uma outra cidade, no Maranhão. Esta cidade do Maranhão elegeu um prefeito do PT, em 1982, junto com Diadema, mas o prefeito logo passou para o partido da ditadura, o que indica que a eleição tinha sido totalmente conjuntural: passou do partido mais à esquerda para o mais à direita, por causa da política interna maranhense. Assim, Fortaleza foi a primeira cidade importante a ter uma gestão petista e teve essa dificuldade enorme; demorou quantos anos para ter novamente uma prefeita

petista? Bastante tempo.

De outro lado, temos os problemas que nos estados surgiram e mesmo na União. Quer dizer, o Governo atual enfrenta uma dificuldade séria, de mudança de cultura, em função de propostas ou movimentos que se tornam incompatíveis.

Mas, falo disso tudo para explorar um pouco a idéia de democracia e república; para mostrar que o enfoque democrático é básico, se nós queremos que um governo hoje tenha legitimidade, a única que vem da base, e que o enfoque republicano é fundamental, se queremos que esse governo some dois com dois e dê quatro e alguma coisa se resulte. Isso torna necessários sacrifícios, de demandas, de setores... Isso tudo é muito complicado. Mas isso tudo para falar da *boa política*. A *boa política* no nosso tempo, eu tomaria nesses quatro conceitos, dos quais e insisti que se dão aos pares, e aos pares mais ou menos conflitantes. Democracia “*lightmente*” versus república, socialismo versus liberalismo, mas os quatro são necessários; sem alguma dimensão dos quatro não funciona nada de maneira boa hoje na política.

Inversamente, a *má política* do nosso tempo, eu diria, que está baseada no preconceito e no totalitarismo. Ou preconceito de raça, de cor, de gênero, de orientação sexual, etc, ou o totalitarismo franco e desabrido. Não vou desenvolver isso, mas, se nós tomamos esses pontos, esses quatro conceitos da *boa política* são conceitos intensamente ocidentais. Quer dizer, eles podem ter experiências em outras partes do mundo, mas basicamente são conceitos que, nos últimos quinhentos anos, foram desenvolvidos a partir do Ocidente. Democracia é algo que vem de uma experiência ocidental muito antiga; república vem de uma experiência ocidental quase tão antiga (estou falando de Grécia e Roma). Socialismo e liberalismo vêm de experiências ocidentais mais recentes; o liberalismo do século XVII, o socialismo do século XIX. Mas, basicamente, são experiências ocidentais. É muito difícil nós fazermos um sacrifício do Ocidente nisso. Por mais que eu tenha respeito e estima pelas culturas não-ocidentais, em termos da

*boa política* que um Estado possa hoje desenvolver, os conceitos são intensamente ocidentais. Contudo – e aí entra o problema –, o fato é que esses conceitos foram sendo desenvolvidos a partir de uma espécie de exclusão da dimensão afetiva, do proscênio político. Essa exclusão podemos até mesmo ir datando; há um fenômeno muito interessante que permite datar isso. São os *avatares* de um conceito, que é o despotismo oriental. O conceito de déspota oriental aparece, é um conceito menor; não é um conceito central na teoria política, mas é um conceito central na prática política. Ele aparece, desde os gregos. Os gregos costumam fazer uma crítica da política oriental, ou seja, persa. Tendo a história grega sido atravessada por duzentos anos, mais ou menos, de guerra greco-persa, é esperado que a Pérsia surja, para os gregos, como, vamos dizer, o grande fantasma, o grande perigo. E, como vai se conceituar, vai se pensar a Pérsia e, por extensão, tudo o que não é helênico?

Em primeiro lugar, sabemos que o conceito de *grego* não é um conceito racial; grego é um conceito cultural: todo aquele que tem uma cultura helênica é grego. E esse conceito de cultura helênica é um conceito que leva também a uma idéia de que os valores da filosofia e da política são co-existentes com os valores da helenidade. Quer dizer, é-se grego, isso quer dizer vive-se numa condição de igualdade dos homens entre si; vive-se num regime político no qual a cidadania é respeitada; e o governo, seja ele monárquico, mas respeitando as leis, seja ele democrático, desde que respeite as leis, é um governo positivo; é-se capaz de falar, e compreender e entender as coisas entre seres racionais; quer dizer, o conceito do homem como um animal social, *zoonpoliticom*, é, de certa forma, comensurado pelo conceito de homem como um ser racional *zoonloguicom*, então, tudo isso está articulado, mas tudo isso está denegado também, a quem não participa da cultura grega. O *bárbaro* é aquele que não articula as palavras. É interessante o que se fala dos bárbaros, dos não-helênicos: “eles não sabem falar”. Alguém comenta que eles não têm fala, não têm linguagem, eles chilreiam como os pássaros. É interessante essa idéia; não

é um elogio: a idéia é que os bárbaros não seriam capazes da articulação, do discurso. Também é interessante, muitas vezes, que os bárbaros sejam vistos como escravos, por natureza, ou, passíveis de serem escravizados por natureza. Trato isso apenas superficialmente, aqui; não vamos nos deter neste aspecto. A rigor, esse conceito saiu mais ou menos de cena, fica sem muita importância; ele é revigorado na segunda metade do século XVI.

O curioso é que, a partir de um certo momento, se constrói a figura do déspota oriental, se reconstrói, e com todas as caricaturas. É interessante também porque se tomarmos *O Príncipe*, de Maquiavel, as referências que lá ocorrem ao sultão turco não são diferentes das referências feitas ao rei da França, ou ao rei da Espanha, ou, enfim, a qualquer monarca ocidental. Ele talvez seja um príncipe um pouco curioso, porque não é cristão, mas não há nenhuma idéia de que o mundo cristão, o mundo da liberdade, o mundo otomano, o mundo muçulmano é o mundo da escravidão. No entanto, a partir do final do século XVI, há uma intensa proliferação de elementos imaginários, alguns dos quais muito curiosos, e que vão culminar nas *Cartas Persas*, de Montesquieu, escritas em 1720, mas que ainda têm os seus valores presentes na imagem corrente, hoje, sobre o mundo islâmico. Uma boa parte da imagem sobre o mundo islâmico ainda se deve a essa imagem do despotismo oriental que, basicamente, significa o que? Significa “um pode tudo e os outros não podem nada”. Esse que pode tudo é o sultão, mas pode ser também o macho, o varão, o poderoso que tem dinheiro. E como se expressa isso? A primeira lei do despotismo, diz Montesquieu, é que o déspota não se interessa pela política; delega todo o poder ao grão-vizir. A primeira lei do despotismo, então, é que aquele homem que manda em tudo não manda em nada porque não quer mandar; ele vive simplesmente para os seus cinco sentidos, diz Montesquieu. Isso significa que ele só busca os prazeres. Para tanto, tem que se rodear de mulheres belas que serão as suas odaliscas, suas concubinas; é raro ele casar-se, aliás; é raro o sultão, apesar de poder casar com várias

mulheres, dada a vigência da poligamia, geralmente ele demora a fazer isso. A eleita, geralmente, é aquela cujo filho será o herdeiro; e, num regime assim, com tantas mulheres, é complicado saber qual filho será o herdeiro. Observe-se que, ainda hoje, na Arábia Saudita, não há uma lei sucessória clara. Os sultões da Arábia Saudita foram todos filhos do fundador da dinastia, que teve cerca de cem a duzentos filhos. E não se sabe qual é o mais velho. É o filho da esposa? Mas, como, se não há uma esposa? Ou, às vezes, pode haver várias ou pode haver nenhuma. Assim, em muitos lugares, a prática habitual, ao tornar-se alguém sultão, é cegar todos os irmãos ou matá-los, ou prendê-los; geralmente cegando também, ou cortando o nariz, infligindo alguma mutilação que torne a pessoa incapaz de governar.

Isso leva ao segundo ponto dessa visão do mundo oriental, do mundo islâmico especialmente: a castração. Os homens que cuidam das mulheres são castrados. Assim, se um homem tem um número muito grande de mulheres no seu harém, mesmo que as homenageie com raridade, castra os homens que cuidam delas para evitar qualquer ameaça. E todas as pessoas são simbolicamente castradas, exceto, evidentemente, o sultão ou o dono do harém. As mulheres porque elas são impedidas de qualquer movimento para fora do harém; os homens que cuidam delas, literalmente; os concidadãos porque são, de alguma forma, esmagados. Então, esse imaginário vai se difundir amplamente. Alguns elementos desse imaginário são corretos: de fato há poligamia, de fato há o harém, de fato há todo esse controle. Mas, é interessante que uma viajante inglesa, à corte otomana, em 1717, mulher de um embaixador, relata uma coisa muito diferente. Ela diz da liberdade que há dentro do harém: que as mulheres dentro do harém se enfeitam, se adornam, não usam o véu, obviamente entre si; e que o véu lhes dá uma liberdade enorme, porque elas saindo veladas, podem fazer o que quiserem, sem ninguém as controlar. Podem até mesmo ter amantes, sem que estes saibam quem elas são. Ao contrário das ocidentais, diz lady Mary Monteguel, que não podiam sair sem ter uma acom-

panhante, uma dueña como se dizia em espanhol, que tinha a função de controlá-las.

O que eu quero dizer é: a veracidade dessa cena do serralho, do harém, não é o que conta mais. O que conta é o fato de que isso vai ter um grande impacto sobre o imaginário ocidental. Há duas explicações, mais óbvias, para tal: desejo e inveja. Os ocidentais são, de alguma forma, fascinados pela idéia do harém. Se olharmos a relação de livros proibidos pela Real Mesa Censória de Portugal, encontramos inúmeras referências: o harém visto pelo buraco da fechadura, o espião no harém, uma pessoa que se disfarça de eunuco ou se disfarça de mulher para ver as outras mulheres... Está cheio de literatura assim, denotando um desejo enorme. E, por outro lado, esse desejo está sendo reprimido e canalizado por outras vias. A que se deve essa repressão?

O que está acontecendo é, muito provavelmente que, para conseguir basear o que eu chamei de *boa política*, o Ocidente começou estabelecendo uma série de proibições internas. E a principal proibição interna foi o sacrifício da temática afetiva, no sentido mais amplo. Assim, a política ocidental moderna vai se constituir pela exclusão da dimensão afetiva. Quando queremos que um juiz seja imparcial, queremos que o juiz não julgue pelas suas emoções, pelos seus sentimentos; quando queremos que um rei não governe ao seu *bel prazer* (era um termo que os reis de Portugal e da França usavam para editar uma lei), queremos que esse rei não edite as suas medidas, simplesmente, porque tal lhe pareceu bom, e sim porque tudo foi decantado por uma série de filtros racionais e de respeito à sociedade. Queremos, então, o contrário do sultão; desse sultão que só está preocupado com os seus apetites e desejos e que descarta por completo da coisa pública. Quando criticamos um governante porque ele supostamente está “nadando” nas coisas chiques e ricas e, sobretudo no seu prazer; quando lemos, por exemplo, o que se compra para a despensa ou para o armário de tal ou qual governante, e nos indignamos, isso tem muito a ver com o fato de não quereremos que o governante governe ao seu *bel prazer*, quer ele o exhiba,

quer não o exhiba. Curiosamente, ao mesmo tempo em que o rei Oriente construía isso, o rei da França exibia as suas amantes; Luís XIV, por exemplo; e exibia a sua sexualidade. Quer dizer, o que é a situação de ser amante do rei, se não essa de exhibir a sua sexualidade em público, de modo a todo mundo saber com quem ele está tendo uma vida sexual, com quem ele está se relacionando. Como isso é um instrumento de poder? É diferente do sultão, que não exhibiria a mulher em público, mas, de quem se sabe que tem mulheres. É um curioso jogo de espelhos. É muito interessante, tanto que Althusser, no seu livro sobre Montesquieu, afirma que toda crítica ao sultão oriental, na verdade, é uma crítica ao monarca absoluto da França, que é uma coisa possível. Mas, de modo geral, o que nós temos nessa crítica é uma crítica que joga, curiosamente, entre o que o Ocidente é e não quer ser, e o que o Ocidente não é e deseja ser; uma série de jogos desse tipo.

Sucintamente, o ponto ao qual quero chegar, e aí entraremos na questão do afeto autoritário, é mais ou menos o seguinte: a construção da *boa política* ocidental passou pela exclusão da temática afetiva; passou pela afirmação de que a política é um assunto muito racional. Escolha Racional é o nome de uma recente escola de trabalho da ciência política. A discussão da ciência política, em larga medida, é essa. A ciência política é uma área que tem um compromisso muito forte com os valores da modernidade. Fazendo aqui algo muito sumário, eu diria, que a principal linha da ciência política, tende a colocar a questão de como fazemos com que uma sociedade moderna funcione politicamente. Ao passo que, na sociologia, vemos os desastres da modernidade. A sociologia trabalha extraordinariamente os desastres da modernidade, os custos dela e, sem necessariamente ter um juízo de valor, os problemas de uma sociedade em transição do moderno para um pós-moderno, o qual não sabe muito bem o que implica. A antropologia, por outro lado, não tem nenhum apreço especial pela modernidade; talvez, longe disso. De qualquer forma, o interessante é que a reflexão que elogia a modernidade é uma reflexão que necessita

hipertrofiar a racionalidade. E isso se faz, em grande medida, pela exclusão da temática afetiva. Não estou defendendo a construção de uma política afetiva ou algo assim, que nem sei nem bem o que é. Estou dizendo que a exclusão da temática afetiva teve um custo muito alto. Provavelmente, o custo disso vem junto com algo curioso, em termos culturais, que é a exclusão das massas, da própria arte moderna.

Tomando casos notórios, qual é a grande forma de teatro da Idade Média e da Renascença? São os autos religiosos, representados geralmente em público, dos quais nós temos grande memento, no Brasil, nas representações em Nova Jerusalém, em Pernambuco. Quer dizer, são autos que não separam o espaço público do privado; não separam platéia rica de platéia pobre; não criam duas culturas divorciadas entre si; não separam um mundo profano e um mundo religioso; não separam, sequer, espectador e encenador; todo mundo está envolvido. E a forma teatral da modernidade se dá dentro de uma sala; uma sala à qual o acesso é controlado, antes de mais nada, pelo pagamento de uma entrada, que já é um grande fator de separação, para não falar de tudo o que vem depois.

Assim, temos uma série de movimentos pelos quais se constrói, a partir do século XV ou XVI, o que podemos chamar de uma cultura de elite separada de uma cultura popular; sem querer mitificar a Idade Média; sem querer dizer que todo mundo se integrava, até porque às vezes havia diferença de língua entre senhor e vassalo, senhor e servo. Quer dizer, não é que, necessariamente, todos compartilhassem a mesma cultura; mas, modernamente, o processo é muito claro: a arte que conta é uma arte basicamente apartada disso. Paralelamente a esse processo de criação de um mundo de elite, vinculado ao acesso a certos bens culturais, temos a criação de um mundo de elite vinculado a um domínio da razão, que permite certos ganhos substanciais, inclusive, em termos de uma política melhor. Não há dúvida de que uma política na qual o juiz seja imparcial, o governante edite leis depois de escrutinar várias opiniões, etc, é uma política que será su-



perior a uma política do desmando, a uma política despótica, etc. Mas o problema disso é que a questão afetiva foi simplesmente excluída; ela não foi re-trabalhada, ela foi excluída. Cristóvão Buarque afirma que nós temos milhares de anos de autoritarismo e só 200 anos de democracia como experiência. Estou de acordo: de fato, a nossa experiência é muito marcada pelo autoritarismo. Quanto à democracia, não sabemos muito bem o que é, ou o que são relações democráticas. Assim, o que nós temos é uma construção da política que deixou, a tal ponto, de lado a questão afetiva, que o afeto acabou ficando puramente autoritário. O afeto não foi re-trabalhado, não foi re-elaborado, democraticamente. Não se construiu uma cultura democrática a par da cultura autoritária. E, talvez, o grande desafio do nosso tempo, hoje, seja: como construímos uma cultura democrática. Cultura, no sentido mais próximo daquilo que os antropólogos dizem; cultura das belas obras de arte. Obras de arte democráticas eu tenho medo do que possam ser. Porque se começarmos por aí, teremos que excluir uma boa parte de obras que são francamente não-democráticas; tem uma parte de Shakespeare, uma parte de Homero... De modo que não vale a pena nem pensar nisso em voz alta. O que se tentou fazer de "cultura democrática" foi, na maioria das vezes, muito ruim, embora hoje haja obras que vão nessa direção. Por exemplo, para mencionar um diretor que está com um belíssimo filme em cartaz, eu acho que as obras de Clint Eastwood têm muito a ver com a construção de uma cultura democrática; esmiuçando o afeto com uma argúcia extraordinária e tentando definir formas de relação afetiva que rompem com preconceitos, com mecanismos de opressão, enfim, uma série de problemas que nos foram legados pelos tempos; mas olho isso como extraordinária riqueza.

Temos, pois, uma construção de algo; não chamo de cultura democrática o realismo socialista que, explicitamente, pretenderia construir um sujeito coletivo e foi uma coisa, com raríssimas exceções, bastante precária. Mas, o fato é que, por cultura democrática, não estou entendendo as obras de arte;

estou entendendo atribuição de significações às condutas, atribuição de significações aos atos humanos. E qual atribuição de significações nós temos hoje? É uma atribuição da discussão política. Dou um exemplo: em 1985, o então senador, Fernando Henrique Cardoso, concorreu a prefeito de São Paulo. Durante a campanha, enfim, houve vários sinais que ficaram muito importantes, dentre outros, o fato de ele haver sido fotografado sentado na cadeira de prefeito, pela revista *Veja* (e perdeu a eleição), levando o prefeito eleito, o ex-presidente Jânio Quadros, a ter como primeira medida comprar um *spray* para desinfetar aquela "cadeira poluída". Quer dizer, foi um ato de extraordinária inabilidade política, pelo menos, se deixar fotografar numa cadeira numa cadeira para a qual não fora eleito, ainda, e não foi eleito, nunca, na verdade. Mas, conforme se diz, o momento que teria custado a Fernando Henrique a eleição, teria sido um debate em que o jornalista Boris Casóli teria perguntado a ele se ele acreditava em Deus; e a reação do senador, colhido de surpresa, foi começar dizendo: "você prometeu que não ia perguntar isso" (eles haviam conversado antes), ou seja, não foi a melhor reação. Depois, ele disse que o assunto não lhe interessava... É uma história da qual há várias versões. Mas, basicamente, ele perdeu a eleição, poucos dias depois, por uma proporção mínima de votos. Pode ser que essa proporção mínima de votos ele tenha perdido justamente por isso.

A rigor, porém, ele não se afirmou ateu. Certamente não foi o primeiro presidente ateu do Brasil; todo mundo sabe que Getúlio Vargas era ateu e é possível que outros tenham sido ateus. Sobre Geisel, as questões são controversas: era luterano, mas talvez fosse ateu; alguns dizem que sim... Ou seja, de formação luterana, mas alguns dizem que não acreditava em Deus. Mas, no caso de Fernando Henrique, a questão não foi talvez essa. A questão foi que, no dia seguinte, houve uma discussão dos apoiadores de Fernando Henrique (ele estava no PMDB), em que estes teriam se mostrado muito irritados, dizendo: "não interessa ao povo se uma pessoa crê em Deus ou não, interessa se vai ser um bom prefeito ou não".

Um argumento muito correto; mas, observe-se, aqui, a variação de sentido do verbo interessar: “não interessa ao povo”. Só que o povo se interessa por essa questão. São dois usos diferentes, no caso: em um deles, “não interessar ao povo” quer dizer que não é do interesse popular; porque, objetivamente, não vai ser melhor para o povo um prefeito que crê em Deus do que um prefeito que não crê em Deus. A maior parte dos governantes que o Brasil teve nos últimos anos acreditava em Deus. Se isso for um critério de qualidade, deveríamos olhar com muito cuidado e dar uma grande chance aos ateus; talvez fosse bom; talvez eles resultassem melhores. Mas, o outro sentido da palavra interessar é um sentido carregado de afeto: “o povo se interessa por”, “eu me interesso por tal pessoa”; ou seja, eu gosto. Pode ter várias dimensões; desde a dimensão da amizade até a dimensão do amor, do desejo. E, ao mesmo tempo, a palavra interesse, de certa forma, congrega uma boa parte do pensamento ocidental, não só da política, mas do social.

É interessante notar, pois, que a maneira pela qual o eleitorado investe afetivamente na “coisa da política” não é a maneira como o cientista político concebe que ele deveria investir; no caso, a maneira como o partido que apoiava Fernando Henrique concebia. É diferente. Quer dizer, existe um povo como deveria se comportar e um povo como, efetivamente, se comporta. Isto não é uma novidade. Há uma grande distinção, na teoria política, entre *populus*, que é o povo como ele deveria ser, o povo ideal, o povo direitinho, e *plebes* ou *plebe*, que é o povo como de fato é, essa “coisa horrível”, movida pelos afetos, fascinada pelos demagogos, que invade propriedade, lincha gente... Não estou dizendo que seja uma coisa bonita; realmente não é. Pode invadir propriedade, pode linchar gente, defender pena de morte, pode adorar o Ratinho... Então, há uma diferença grande entre os dois. Estou argumentando que, em larga medida, a teoria política ocidental elegeu o *populus* como seu tema e não se preocupou muito com a *plebes*, a não ser com aquele setor que alguém controla, contém e impede que se manifeste.

Vejam, por exemplo, a idéia de um senado: o que é um senado? Um senado, que literalmente é o poder dos mais velhos, não que sejam senis, que é um termo bem pejorativo, mas que já têm uma certa idade, uma certa experiência, o senado busca justamente evitar que a multidão, elegendo a câmara de deputados que é a câmara do povo, tenha êxito rapidamente numa mudança de governo. Se nós temos um senado que se renova à base de um terço ou da metade, ou dois terços, enfim, que se renova parcialmente, ele é um “dique” contra a massa popular. Dessa forma, a massa popular elege para a câmara baixa os seus deputados, mas terá que ganhar as eleições três vezes consecutivas, terá que se manter aquela linha política por quatro, seis anos, oito anos, para que ela possa efetivamente mudar a sociedade. E, nessa altura, a massa terá sido controlada, reprimida, o governo terá caído, o governo da massa, caso tenha chegado a tanto, e volta a ser tudo como antes. Uma leitura mais populista essa, uma leitura a favor da massa. Ou então uma leitura mais conservadora, essa bobagem toda terá sido contida e as pessoas terão caído em si, mas sem haver, e esse ponto é importante, a expectativa de que a massa seja modificada; sem haver a expectativa de que a *plebe* se torne *populus*. O *populus* é um conceito que está escapado disso, separado.

O descaso então com a mudança, na *plebes*, quando muito, resulta no que? Na construção de uma *plebes* que se torne *populus*, mediante um sistema de educação intenso, tipo instrução universal na França, no século XIX, a partir de mil oitocentos e setenta e pouco; na Argentina, pelo menos na época de Sarmiento; são dois países que têm uma experiência política muito próxima. Essas são maneiras pelas quais se investe na razão. O afeto dessas pessoas não se mexe nele, como é a reação afetiva. E esse vai ser um problema grande porque essa dimensão afetiva permanece conservadora, autoritária. O máximo que se introduz é uma cunha: separa-se uma dimensão racional, que é progressista, da igualdade, da universalidade e uma dimensão afetiva, que é rancorosa, temerosa etc.

Uma boa parte do pensamento político ocidental vai tentar, então, retirar a crença, no que chamaremos de ilusões, para introduzir um elemento âncora na política. Isso é muito claro no autor que eu estudei mais, que é Thomas Hobbes. Qual é a questão de Hobbes ou uma das questões? As pessoas se iludem constantemente com grandes e belas palavras. O que é um presbiteriano, que para ele é, talvez, é o pior palavra? Presbiteriano é uma pessoa que, para tirar a população da obediência ao seu legítimo monarca, começa a usar palavras contra o rei; todo ato do rei chama de ato despótico; diz que o legítimo representante do povo é o parlamento e não o rei, e por aí vai. É toda uma maneira pela qual esses rebeldes vão desarticulando a obediência devida, através do manejo de uma linguagem especiosa, de uma linguagem sedutora – sedutora é um termo que ele usa justamente para eles. E, como se enfrenta isso? Através de uma âncora. Qual é a grande âncora? O medo da morte violenta. Então, é notar que se alguém desagrega a obediência ao seu legítimo governante, essa pessoa torna a morte violenta, algo que está no horizonte imediato das pessoas, pela guerra civil. E a morte violenta não é só a guerra civil abstrata: quando andamos em certas ruas de grandes cidades do Brasil, à noite, está aí o medo da morte violenta. Estão aí os cuidados e as precauções, inclusive, que levam as pessoas a tomarem medidas preventivas – por exemplo, o crescimento do número de carros com ar condicionado, no Brasil, não tem a ver só com o fato de os carros não terem mais quebra-vento; associa-se, também, ao medo que temos, por exemplo, de criança pequena no sinal de trânsito. Quer dizer, isso é Hobbes puro. Então, você está com medo de alguém que você vê e você não sabe o que essa pessoa pode te trazer.

O fato de que se passe a ter a morte violenta como âncora significa que todo palavrório belíssimo da liberdade, etc, foi deixado de lado e começa-se a pensar no que interessa a cada indivíduo: “o que interessa é esse palavrório; é sair em passeata se manifestando, essas coisas ou é viver?”. Ou seja, viver sem sofrer todos os problemas que essas coisas acar-

retam; toda a violência, todos os riscos que isso pode causar. Então, na hora em que o indivíduo ancora no medo da morte violenta, ele passa a ter uma idéia de interesse: “o meu verdadeiro interesse não todo linguajar grandiloqüente da praça pública; o meu verdadeiro interesse é ter a minha vida a salvo”. E a partir daí Hobbes vai fazer uma crítica devastadora às ilusões.

Não precisamos compartilhar as idéias de Hobbes; no pensamento dele, as conseqüências sobre a política, inclusive, são muito difíceis de sabermos exatamente quais seriam. Mas é interessante que a partir de um outro momento, no século XVIII, esse lugar que é ocupado em Hobbes pelo medo da morte violenta é ocupado pela economia. E o medo da morte violenta não pode ser quantificado porque ou eu morro, ou eu não morro. Não tem meio termo; não faz nenhuma diferença que seja levemente violenta a sua morte. Como na nossa espécie, ao contrário da felina, nós só temos apenas uma vida, não dá para ser morto violentamente 15%, ou ser morto 15%...Então, tudo isso implica uma série de limitações ao procedimento hobbesiano. Mas, quando introduzirmos o elemento econômico, o raciocínio será completamente diferente, porque podemos quantificar os ganhos e as perdas. “Eu voto partido tal”: o que isso implica? O partido tal promete, por exemplo, que vai aumentar o salário: “que bom”; promete que vai aumentar o imposto de renda: “que bom”; aumenta a tributação dos pequenos empresários: aí dependendo da formação de seus recursos, em última análise, “talvez não seja tão bom”. Aumenta a produção? Diminui a produção? Quer dizer, todas essas questões podem ser quantificadas, mesmo que a quantificação se preste a mil manipulações; e se presta. Mas tudo isso permite uma quantificação. Então, em vez de discutirmos, na cena pública, outras questões, podemos discutir, na cena pública, a economia, o mundo no qual estamos ainda presos. Ou seja, as grandes discussões políticas são discussões sobre PIB, sobre juros do COPON, etc, são discussões que assumem uma importância fantástica. E discussões outras: por exemplo, o PIB está aumen-

tando, o PIB aumenta tal ano porque, suponhamos, houve um acordo de tributar menos a produção de carros; então aumenta a arrecadação de imposto, mantém-se o emprego nas montadoras, etc. Mas isso é bom para o meio ambiente? É bom para a sociedade? É bom para as cidades ou destrói as cidades? Eu tenho para mim que carro privado destrói a cidade; é um grande fator de destruição da vida social; só que isso entra na discussão pública? Se isso entrar na discussão pública, prontamente alguém dirá: “essa discussão não é aceitável, é uma discussão abstrata, é uma discussão de gente irracional”. Essa racionalidade do PIB, então, é muito chinfrim. Ou seja, o que é que isso custa? Esse é o ponto que é muito interessante na discussão de meio ambiente, na discussão de valor da vida, de qualidade da vida e que é uma discussão que, embora também, em alguns casos, comece a ser quantificada, ainda é quantificada de maneira muito vaga. O índice de desenvolvimento humano (IDH), que é algo que foi importante ter vindo à luz nos últimos anos, se eu não me engano, é a soma de três índices: índice de alfabetização, índice do próprio PIB e um terceiro de expectativa de vida. Isso é muito precário; isso tudo é muito pouco, porque nada disso diz muito ainda sobre a qualidade. Quer dizer, qual a qualidade de vida que se tem? Isso não é apenas o número de anos que se vive. Se, após a aposentadoria, a sua vida se torna totalmente inútil, isso é totalmente diferente de se ter um pouco menos anos de vida e ter uma vida, pós-aposentadoria, em que a pessoa seja prezada socialmente, etc.

Essa é uma construção que nós temos. O problema é que tudo aquilo que, digamos, ultrapassa essa quantificação é a dimensão do afeto; que também é uma idéia muito vaga. O afeto é algo que nós teríamos que localizar e pontuar muito melhor.

Por que o afeto autoritário, então? As teses que sustento nesse ponto são: primeira, a política ocidental se construiu pela exclusão da questão afetiva; segunda, a política em países como o nosso é uma política, em larga medida ainda, tributária da idéia de adotar a mesma política que, supostamente, deu certo no Ocidente ou no Atlântico Norte, como

gosto de chamar, isto é, Estados Unidos, Canadá e Europa Ocidental.

Então, como vamos conseguir mostrar ao povo que não tem a menor importância, para ele, se o governante crê ou não em Deus; se o governante tem tal religião ou não; qual a vida privada do governante, etc, embora o povo sinta de outra maneira? O terceiro ponto: como os afetos foram excluídos, os afetos foram mantidos autoritários. É interessante que, na política brasileira, tradicionalmente, até pouco tempo atrás, os políticos mais capazes de manejar o afeto eram os políticos autoritários. É interessante notar o uso do coração na propaganda política. Eu conheço dois, que parecem ter sido os usos iniciais: o primeiro é Salvador. Salvador em que o “o” é substituído por um coração. A propaganda, basicamente em torno de Antônio Carlos Magalhães, ser uma propaganda que insistia muito no “amar Salvador”, no “amar a Bahia”, na relação afetiva com o grande cacique. É interessante que essa imagem passa a São Paulo, através de um publicitário baiano, para a propaganda de Paulo Maluf: “eu amo São Paulo”. É uma propaganda que foi extremamente forte, tanto que na eleição em que ela entrou e que Maluf perdeu, aquele que saiu vitorioso, o então Secretário de Segurança, Fleury, disse: “peguem a propaganda de Maluf, mantenham o ‘eu, coração, São Paulo’, cortem embaixo (a parte de Paulo Maluf), e grudem aí a minha propaganda” (que era um cata-vento...).

É curioso como a causa dos direitos humanos acabou funcionando nesse ponto; quer dizer, não precisamos chegar a um deputado Jair Bossonaro, que seria um caso exagerado, mas o Partido Popular (PP), o partido mais de direita no Brasil, dos mais importantes, é um partido questionável na política econômica do governo passado; e o ponto que tornava absolutamente uma aproximação entre PT e PP era a questão dos direitos humanos, na qual o PT e o PSDB andavam juntos. Ou seja, é a mesma sensibilidade que se tem, em linhas gerais, em relação a direitos humanos básicos; mas talvez valesse explorarmos um pouco o que entendemos por *direitos humanos* e, talvez, se explorarmos mais e tivermos dos

direitos humanos uma visão mais social, talvez haja certas surpresas, quem sabe, a dimensão de apoio seja maior.

Em síntese, é isso o que eu queria colocar. Desculpem o caráter às vezes sucinto, às vezes extenso da exposição, mas, o ponto que eu queria frisar é que temos a possibilidade de pensar a teoria política ou a filosofia política, pra ser mais preciso, de uma maneira nova. Essa maneira nova coloca como desafio, de que modo os afetos serão considerados política democrática, como democratizar os afetos. Provavelmente, a democratização dos afetos e a condição para a inclusão das massas na questão democrática provavelmente, não haverá inclusão das massas, enquanto a questão do afeto não for democratizada. Outras maneiras de inclusão das massas significam negar nelas, o que é massa; significam simplesmente a cooptação de alguns grupos. Possivelmente, essa maneira de pensar a política tem bastante a ver com a nossa configuração social. Por outro lado, quem sabe, isso dá a oportunidade de novas propostas porque, hoje, a questão do afeto autoritário na política não é apenas uma questão do Terceiro Mundo. Assim, gostemos ou não, a questão do afeto se torna uma questão muito grande, na política, co-existente à questão das massas. E, ou mexemos nisso ou não sei, podemos ir por caminhos muito ruins. Muito obrigado a vocês.